



Journal de la Société des Océanistes

142-143 | 2016

Du corps à l'image. La réinvention des performances culturelles en Océanie

Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativités et souveraineté kanak (Arama et nord Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie)

The Resistances to the patrimonialisation. Agencies, creativities and Kanak sovereignty (Arama and North Hoot my Whaap, New Caledonia)

Denis Monnerie



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/7576>

DOI : 10.4000/jso.7576

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 53-72

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Denis Monnerie, « Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativités et souveraineté kanak (Arama et nord Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 142-143 | 2016, mis en ligne le 31 décembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/7576> ; DOI : 10.4000/jso.7576

Résistances à la patrimonialisation. Agentivités, créativités et souveraineté kanak (Arama, N^{lle}-Calédonie)

par

Denis MONNERIE*

RÉSUMÉ

Au nord de Hoot ma Whaap (Nouvelle-Calédonie), en particulier à Arama, on observe des prises de positions pouvant sembler contradictoires envers des phénomènes de type patrimonialisation. L'analyse de l'ethnographie permet de mieux comprendre ces diverses prises de positions, en soulignant le rôle de collectifs délibérants qui décident ou refusent l'emploi de procédures opératoires cérémonielles kanak d'élaboration des relations, dont certaines fondent les souverainetés locales et régionales. Dans cette perspective, des demandes de performances culturelles peuvent être refusées qui dévaloriseraient certaines séquences opératoires en les séparant de contextes cérémoniels et de leur efficacité sur les relations.

MOTS-CLÉS : Rituels, échanges, patrimonialisation, souveraineté, colonialisme, Hoot ma Whaap, Nouvelle-Calédonie

ABSTRACT

In the North of Hoot ma Whaap (New-Caledonia), especially in Arama, one may observe different attitudes towards phenomena seemingly related to the performance of cultural heritage. The analysis of the ethnography helps understand these different attitudes, showing the role of collective deliberations in deciding or refusing the performance of Kanak operating procedures which elaborate relations, some of which are instrumental in expressing local or regional sovereignty. In this perspective, some proposals for cultural performance can be refused as this would demean the ceremonial operating sequences involved by separating them from ceremonial contexts and thus ignore their efficacy in elaborating relations.

KEYWORDS: Rituals, exchanges, cultural heritage, sovereignty, colonialism, Hoot ma Whaap New-Caledonia

Le terme patrimonialisation¹ décrit des catégorisations, prises de décisions et actions politiques, juridiques, administratives et associatives ciblant des environnements et ce qu'il est convenu de nommer la culture. Les cadres de ces actes

peuvent être locaux ou nationaux, comme c'est le cas en France avec les diverses institutions dites du patrimoine qui ont été développées à partir des années 1960 sous l'impulsion d'un ministre de la Culture, André Malraux². Ils peuvent aussi être

1. Cet article est issu d'une communication à la conférence *Patrimonialisation des cultures et diffusion des pratiques artistiques dans le Pacifique francophone* tenue à Port-Vila les 21-23 octobre 2014. Je remercie les organisateurs, Marcelin Abong, Marc Tabani et Serge Tchekézo pour m'avoir invité et proposé de réfléchir au thème de la patrimonialisation. Lors de cette communication, ma position a pu être mal comprise, ce dont une remarque dans la thèse de C. Graille (2015) m'a fait prendre conscience. J'ai tenté, dans ce texte de lever toute ambiguïté. Pour leurs critiques et suggestions sur plusieurs versions de ce texte, merci aux participants à cette conférence ainsi qu'à I. Berdah, S. Chave-Dartoen, L. Decottignies-Renard, D. Fasquel, S. Graff et K. Le Mentec ainsi qu'aux lecteurs du *JSO*. Bien entendu, les analyses et éventuelles erreurs de ce texte sont de mon seul fait.

2. De 1980 à 2010, le ministère de la Culture a réalisé une institutionnalisation forte par la création de la Mission du Patrimoine ethnologique, qui se dilue ensuite dans le Département de pilotage de la recherche et de la politique scientifique (DPRPS).

* Anthropologue, professeur à l'Institut d'ethnologie, Université de Strasbourg, en délégation au CNRS – Aix Marseille Université CREDO (UMR 7308), monnerie@unistra.fr

internationaux comme le montrent les actions patrimoniales de l'UNESCO qui, elles, concernent potentiellement une large part de la planète et s'affirment comme universelles. Patrimonialiser implique des décisions de délimitation et de séparation d'éléments de l'environnement ou de la culture, lesquelles ont des visées de préservation et de mise en valeur et d'où les dimensions économiques – en particulier de marchandisation – sont rarement absentes, souvent associées à des processus de mise en spectacle. Avec le rôle central joué par l'UNESCO, l'actualité des processus de patrimonialisation implique désormais une large part de l'humanité et du monde à travers d'innombrables lieux, pratiques et événements donnant lieu – ou non – à des décisions d'inscription au Patrimoine de l'humanité, elles-mêmes soumises à des appréciations pouvant être divergentes. Ces processus de patrimonialisation ont donc une dimension globalisée en interaction avec des dynamiques très diverses impliquant souvent des dimensions locales et nationales, touchant ainsi à des questions de souverainetés. Ces interactions et imbrications de différentes échelles et thématiques en font un objet d'analyse, de réflexion et de débats pour de nombreux observateurs, en particulier des anthropologues.

Les aspirations à l'universel pour chaque patrimoine qualifié de « mondial », ou « de l'humanité », ne doivent pas faire oublier que les fondements de la notion de patrimoine renvoient au monde européen. Qui plus est, dans la tradition européenne, un patrimoine peut être matériel ou immatériel³ (Bortolotto, 2011), une opposition qui renvoie à celle entre matière et esprit, forme de dualisme marquant l'histoire de la pensée dans ce continent⁴. Le terme français patrimoine réfère à de la possession, à sa conservation, à une prééminence d'ordre paternel dans une transmission du passé vers le présent⁵. Des recherches historiques ont montré qu'il s'agirait, en France, d'un concept social ancien très prégnant qui, avec la Révolution, se serait étendu et cristallisé au plan national (Poulot, 1997, 2001). Quant aux dynamiques contemporaines mondialisées qui désormais visent patrimoines matériels et immatériels, elles concernent deux grandes sortes de préoccupations. D'une part, les

formes de patrimonialisations qui sont mises en avant par les institutions administratives françaises ou l'UNESCO, par exemple, font la promotion de la reconnaissance de biens communs avec des préoccupations de préservation, de gestion et d'accès élargi. D'autre part, avec des formes de prestige éventuellement associées, se manifestent des appétits pour des revenus et profits monétaires, qui concernent leurs marchandisations directes, indirectes ou médiatisées. Il s'agit là en effet d'une composante significative et à fort potentiel de croissance, de la globalisation capitaliste. Ces deux préoccupations et dynamiques interagissent à des degrés variables, pouvant se trouver en tension, en conflit, ou se renforcer, en particulier autour de la notion de mise en valeur. C'est le cas pour l'accès large, mais souvent monétarisé, à des éléments du monde catégorisés comme patrimoniaux – qui, comme toute marchandise moderne sont dotés de logos. Des questions de droits d'auteur peuvent aussi être posées. La notion de mise en valeur du patrimoine est en effet un des espaces clés d'articulation de ces deux préoccupations et dynamiques. Le sémantisme large du terme valeur renvoie aussi bien à des dimensions monétaires et à la marchandisation qu'à des aspects d'ordre statutaire, affectif ou esthétique, comme il peut être attaché à des exigences telles que l'accès à des biens communs partagés. Cette élasticité sémantique de la notion de valeur ouvre sur des débats impliquant des personnes et des composantes des patrimoines ainsi définis avec non seulement des considérations de souveraineté et de légitimité, mais aussi des logiques et stratégies d'acteurs positionnées autour de la valorisation, rarement de façon homogène, donnant lieu à des débats et impliquant aussi bien protection que mise en avant et diffusion, marchandisation, ou spéculation. Désormais mondialisés, les actualisations et développements des patrimonialisations ont de surcroît des effets qui se caractérisent par des imbrications d'échelles très diverses, concernant aussi bien des dimensions locales restreintes – telles que celles dont je traiterai dans les pages qui suivent – que l'ensemble de la planète et potentiellement, toute échelle intermédiaire. Dans ce contexte, ils peuvent avoir des enjeux, visées et effets de conflit, de tension ou d'intégration politique et culturelle,

3. NDLR. – Cf. le JSO 136-137 : *La part « d'immatériel » dans les objets de culture dite « matérielle »* (I. Leblie éd.) (<http://jso.revues.org/6837>).

4. Les actions pour le patrimoine mondial (*world heritage*) culturel et naturel furent initiées par l'UNESCO en 1972, et en 2003 pour le patrimoine mondial culturel immatériel. D'un point de vue comparatiste, les conceptions chinoises et japonaises privilégiaient l'aspect immatériel lorsqu'il est question de la valeur accordée à un élément patrimonial. Cela explique le peu de cas accordé aux matériaux « originaux » ainsi que la valorisation des reconstructions et de la copie. Cette priorité inverse donc la séquence qui fut celle de l'UNESCO, privilégiant le patrimoine matériel. Bien que la notion de protection du patrimoine matériel soit aujourd'hui bien présente dans ces pays, tant dans les catégories administratives avec l'application du système patrimonial de l'UNESCO que dans les conceptions de groupes influencés par les discours en Occident, la valorisation de l'immatériel et sa non distinction du matériel sont clairement intégrés dans leurs systèmes patrimoniaux. Ces catégories *emic* sont observables dans les pratiques des acteurs locaux. Ainsi, au Japon, les législations patrimoniales mises en place à partir des années 1950 distinguent jusqu'à six catégories. « La diversification de la protection se traduit concrètement par une grande variété de modalités de reconnaissance des biens culturels. » (Inada, 2015 : 30). Je suis redevable à K. Le Mentec pour ces précisions.

5. Les termes anglais (*tangible* ou *intangible heritage* (Kirshenblatt-Gimblett, 2004), ou *cultural property* sont eux, plus larges.

par exemple régionale ou nationale qui n'étaient pas nécessairement prévus dans les projets initiaux de l'UNESCO concernant le patrimoine mondial.

Dans la perspective très large qui est celle des patrimonialisations, pour contribuer à saisir ce qui se joue au plan de l'anthropologie sociale et culturelle – c'est-à-dire selon Marshall Sahlins « pour comprendre de grandes choses à travers de petites choses » (2000 : 512) –, ce texte s'attache à montrer comment des Kanak de Nouvelle-Calédonie œuvrent à développer et à garder une mesure de contrôle sur leurs pratiques et expressions spécifiques. Après un rappel de la situation politique de la Nouvelle-Calédonie, je présenterai une série d'événements qui semblent relever de phénomènes de type patrimonialisation. Toutefois, l'analyse fine de ces événements et leur confrontation me permettra de distinguer, d'une part, des phénomènes de patrimonialisation impliquant des séparations et, d'autre part, sous-tendus par des dynamiques différentes, des processus que je qualifierai de « détachement-reconfiguration » qui ouvrent sur des formes d'agentivités, de créativité et d'expressions de souveraineté dans le monde kanak.

Le cadre: la colonisation modernisée de la Nouvelle-Calédonie

La Nouvelle-Calédonie est depuis 1853 une colonie de la France. L'histoire récente du pays a été marquée dans les années 1980 par une longue insurrection indépendantiste, principalement kanak, qui fut durement réprimée. Les affrontements les plus sanglants eurent lieu en 1988 dans l'île d'Ouvéa. Peu après, à l'instigation du Premier ministre Michel Rocard, les accords de Matignon furent signés, mettant fin aux violences. Dix ans plus tard, à la date qu'ils prévoyaient pour la tenue d'un référendum d'autodétermination, fut signé l'accord de Nouméa⁶ qui coïncida avec l'ouverture à Nouméa du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou. Il s'agit de deux étapes importantes dans la modernisation de la colonisation, souvent désignées sous le vocable, « les accords »⁷. Pour faire oublier cette donnée politico-administrative fondamentale

qu'est la poursuite de la colonisation sous une forme modernisée, une considérable et habile communication gouvernementale⁸ met en avant des éléments incontestables, mais subordonnés, de dévolution locale de certaines compétences, alors qu'aujourd'hui encore tous les pouvoirs régaliens sont détenus par la France, pour laquelle cet archipel océanien revêt une grande importance (Leblic, 1993 ; Mohamed-Gaillard, 2010). Des débats, parfois vifs et des retournements politiques, souvent confus, accompagnent ces élargissements de compétences. On observe cependant que, dès qu'une revendication kanak vraiment fondamentale vient au devant de la scène – comme celle, très sensible de la composition du corps électoral⁹ –, seule une réunion et une décision de la plus haute instance politique et constitutionnelle française, le Congrès – Assemblée nationale et Sénat réunis à Versailles –, permet de la prendre en compte. C'est pourquoi je caractérise la situation contemporaine de la Nouvelle-Calédonie, celle des accords, comme une « colonisation modernisée »¹⁰ (Monnerie, à paraître).

La création de l'entité politique et administrative qu'est la province Nord¹¹ qui concerne une part importante de l'ethnographie présentée ici, résulte des accords de Matignon. Ce cadre spécifique implique d'observer des formes de patrimonialisation qu'elle met en œuvre, avec des démarches politiques et administratives de gouvernance, du haut vers le bas, de l'extérieur vers le local visant, outre certains bâtiments, des expressions définies comme culturelles. Nombre de ses entreprises de patrimonialisation qui vont être décrites ici relèvent de façon significative d'un ancrage dans des catégories et procédures, notamment administratives et politiques, d'origine française.

Le contexte ethnographique

Pour cette étude, je me fonderai en grande partie sur une ethnographie concernant le nord de la région Hoot ma Whaap et Arama, village constitué de plusieurs hameaux répartis sur plus de dix kilomètres le long de la côte de l'extrême nord est de la Grande Terre. Il est habité par environ 650 habitants (450 en 1992), pêcheurs,

6. Dont le préambule fonctionne aujourd'hui à la fois comme référence politico-juridique et comme une sorte de mythe fondateur pour l'avenir du pays, par exemple autour de formules comme le « destin commun ».

7. Ils font suite à la rencontre de Nainville-les-Roches (juillet 1983) où une part considérables des points ratifiés dans les accords avait été dégagée (Leblic, 1993 ; Graff, 2015).

8. Trop souvent relayée de façon peu critique par les médias et parfois même confortée par certains chercheurs en sciences sociales, sans doute hâtivement séduits par la possibilité qui leur semble ouverte de s'inscrire dans le cadre des études post-coloniales. La Nouvelle-Calédonie est en fait un remarquable laboratoire pour approfondir des recherches autour de la colonisation et d'une de ses formes modernisée, fournissant une base ethnographique comparatiste et des questionnements pour les recherches post-coloniales.

9. En particulier concernant la participation au référendum sans cesse repoussé depuis 1998 (Graff, 2015).

10. On peut trouver des éléments de comparaison dans un proche pays d'Océanie politiquement indépendant (depuis 1980), Vanuatu, dont une part des affirmations d'unité et d'originalité nationales s'effectuent à travers des actions de patrimonialisation insufflées localement et largement centrées autour de la notion de *kastom*, voir par exemple Tabani (2002), Bolton (2003), Hochet (2015).

11. Avec une province Îles, pour l'archipel des Loyauté, et une province Sud incluant le Grand Nouméa, au poids démographique, économique et politique prépondérant.

horticulteurs avec – depuis une dizaine d’années – des salariés de plus en plus nombreux dans des activités liées à l’exploitation du nickel qui est une importante ressource minière et économique du pays. Arama, sous la forme de la Grande Maison Teà Aâôvaac, qui inclut le village de Tiari, est une des douze sociétés locales de Hoot ma Whaap, système régional acéphale¹² où sont parlées une dizaine de langues austronésiennes ainsi que le français kanak¹³ (Monnerie, 2001, 2003, 2005).

Ce contexte ethnographique est, il faut le souligner, différent de celui de la plupart des travaux réalisés sur les questions de patrimonialisation, de mise en spectacle de la culture (etc.), en Nouvelle-Calédonie. Ceux-ci portent principalement sur la capitale, Nouméa, et sa proche région en voie d’urbanisation rapide, au sud de la Grande Terre, distante d’environ 450 km d’Arama. Selon les statistiques de 2014, 180 000 habitants, soit plus des deux tiers de la population totale de 269 000 habitants, étaient concentrés dans le Grand Nouméa, sur une superficie équivalente à environ 6 % du pays. Historiquement, Nouméa – longtemps surnommée « Nouméa la blanche » – a d’abord été une ville où les Kanak n’étaient pas les bienvenus, leur accès y étant strictement réglementé (Merle, 1995). Dans cette partie urbaine de la Nouvelle-Calédonie le (ré)ancrage local des Kanak est donc le plus souvent relativement récent. Il est parfois effectué dans des formes architecturales et urbanistiques spécifiques d’autoconstruction, localement dénommées « cabanes », pouvant être proches de bidonvilles. Nombre de ces Kanak se définissent par rapport à des origines extérieures à la capitale, tantôt paternelles, tantôt maternelles, tantôt plus largement familiales. Par exemple nombre des habitants d’Arama résidant dans le Grand Nouméa le sont de façon pendulaire – avec des allers-retours de durées variables, parfois fréquents vers leur village d’origine¹⁴. Pour eux, les cérémonies du cycle de vie des personnes – en particulier mariages et funérailles – ont une importance cruciale dans les (ré)affirmations et transformations des relations sociales kanak. Ce sont des contextes spécifiques marqués par des circulations de biens et paroles cérémoniels et, à ces occasions, c’est en fonction de leur inscription sociale à Arama (principalement par leur *yameevu*),

qu’ils se positionnent pour leurs transferts de prestations (Monnerie, 2012a, 2014, 2016a-b).

Ethnographie, anthropologie et patrimonialisation

Recueillies entre 1992 et 2012, le plus souvent loin de Nouméa, mes données ethnographiques relatives à la question de la patrimonialisation de la culture kanak et aux phénomènes associés sont de prime abord contradictoires, paradoxales. Dans un contexte de mise en avant de la culture¹⁵ comme élément clé de revendications de souveraineté kanak (Monnerie, 2002, 2003b, 2005), elles montrent deux tendances qui peuvent sembler opposées. Ce sont principalement, d’une part, des manifestations de résistance à des demandes de performance, de mise en scène dans des festivals en particulier, relevant de formes de patrimonialisation et, d’autre part, des initiatives locales consistant à adapter des actes sociaux et culturels classiques du monde Kanak dans des cadres d’événements innovants. En tant qu’anthropologue, j’ai été impliqué dans des processus de patrimonialisation. Je suis venu travailler en Nouvelle-Calédonie dans le cadre d’un programme scientifique intitulé *Études des sociétés kanak (ESK) : Ethnologie, histoire, linguistique*, élaboré par Jean-Marie Tjibaou pour les accords de Matignon, qui en avait confié la direction scientifique à l’anthropologue Daniel de Coppet (EHESS, Paris), accompagné d’un conseil scientifique. Dans ce cadre, deux ethnologues avaient été invités par le Conseil coutumier Hoot ma Whaap¹⁶ à travailler à Paimboas et Arama, sociétés locales de cette région. Ce furent Dominik Bretteville (2002) et moi-même.

À mon arrivée à Nouméa en juillet 1992, mes connaissances directes du pays se limitaient à une escale de quelques jours dans cette ville une douzaine d’années plus tôt – en route pour la Papouasie Nouvelle-Guinée et les îles Salomon. J’avais aussi lu de nombreuses publications, de qualité inégale. Aussi avant de me rendre à Arama, j’ai voulu me familiariser avec le pays. Grâce à mon premier hôte, Jacques Boengkih, je pus rencontrer et discuter avec des responsables kanak et non kanak, généralement

12. C’est une configuration régionale ancienne, précoloniale qui coïncide, *grosso modo*, avec l’aire culturelle du même nom, institution administrative récente.

13. Le français parlé par les Kanak se caractérise par un vocabulaire et une syntaxe spécifiques. Les termes français entre guillemets sont du français kanak.

14. Un autre pôle d’attraction de type urbain est Koumac, où des principes pendulaires de résidence sont aussi à l’œuvre.

15. En nyélayu d’Arama, l’expression dyadique valorisée *wado ma weeng* est généralement traduite en français kanak par « culture ». Pour cette expression, un peu différente en nyélayu de Balade (*weengaja me wadooja*), Françoise Ozanne-Rivierre indique : « *Wado* façon de vivre, manières (au sens de bonne manières *âyô wado*). *Weeng* coutumes, manière d’être, culture, usages, us, manières. » Par la suite, les mots en italiques sont en nyélayu d’Arama.

16. Dans ce texte, j’utiliserai souvent le seul terme « Conseil ». Chacune des huit aires culturelles kanak, aussi connues comme aires coutumières, de création récente et institutionnalisées par les accords de Matignon, a été dotée d’un « Conseil consultatif » que tout le monde appelait « Conseil coutumier », dénomination officialisée en 1998 par l’accord de Nouméa. Les Conseils consultatifs étaient fédérés par un Conseil consultatif territorial qui fut aussi remplacé à la même occasion par le Sénat coutumier kanak, structure permanente aux prérogatives élargies.

proches de la revendication indépendantiste. Il m'amena aussi à la fête d'une des dernières Écoles populaires kanak (EPK) encore en activité, animée par Marie-Adèle Jorédié. J'ai ensuite parcouru le pays du nord au sud, en bus, en stop, en avion, pendant quelques semaines. Enfin, j'ai assisté à la rencontre préparatoire au VI^e Festival des Arts du Pacifique qui se tenait fin juillet, début août 1992 dans la banlieue de Nouméa, à Nouville en contrebas de l'emplacement actuel de l'Université de la Nouvelle-Calédonie, sur l'esplanade de l'Agence de développement de la culture kanak (ADCK). Cette institution, très enthousiaste, où je rencontrais certains collègues anthropologues et linguistes – kanak ou venus du monde entier – était une agence de moyens et de patrimonialisation pour la culture kanak¹⁷. Cette rencontre combinait des festivités avec la sélection des participants kanak – regroupés en terme d'aires culturelles¹⁸ – qui allaient se rendre à Rarotonga, aux îles Cook, pour le VI^e Festival des Arts du Pacifique.

J'y découvris la délégation de Hoot ma Whaap d'abord à travers son arrivée qui se fit de façon spectaculaire, rythmée comme une danse, en un cortège mené par un orateur, déclamant haut, fort et très vite un discours qui était presque un chant. Plus tard je compris qu'il s'agissait de la prestigieuse grande cérémonie d'arrivée et d'accueil des rencontres régionales de Hoot ma Whaap, nommée *thiam* et de son discours *hoor* (Monnerie, 2005). À Nouville, cette délégation était venue présenter certaines activités régionales, y compris des sculptures, de la vannerie de Paimboas et de remarquables danses de Belep. Dans ce cadre, Dominik Bretteville me présenta de façon formelle à André Théain Hiouen, dignitaire d'Arama qui présidait le Conseil Hoot ma Whaap. Ce dernier m'adressa un discours d'accueil empreint de beaucoup d'émotion, où il insistait sur le fait que rien n'étant écrit de la coutume et de la langue d'Arama, le travail qu'il attendait de moi était la mise par écrit de récits, actes et conceptions de la société, de la culture et de la langue, en

particulier à destination des jeunes générations. Plus tard, je sus que localement, dès les débuts de la colonisation, de nombreuses tentatives avaient été faites – par des prêtres catholiques et des personnalités du village – pour écrire le nyélâyû, sans parvenir à des résultats convaincants en raison de difficultés de transcription dues à la complexité de sa phonologie. À Paris, pendant ma préparation au terrain, j'avais bénéficié de conseils de la linguiste Françoise Ozanne-Rivierre me permettant d'acquérir les bases phonologiques indispensables à un tel travail¹⁹. Cette demande de patrimonialisation d'aspects de la culture et de la société d'Arama et du nord de Hoot ma Whaap accompagnait ainsi ma propre démarche scientifique d'ethnographie et d'anthropologie sociale et culturelle²⁰ qui m'amena à Arama à la mi-août, pour une première période de plus de deux ans et demi de travail de terrain²¹.

Des positions contradictoires concernant la patrimonialisation

Être invité à réfléchir au thème de la patrimonialisation m'a amené à revenir sur des événements ayant scandé mes terrains, qui, au premier regard offrent l'apparence d'un inventaire à la Prévert et l'impression de prises de positions paradoxales. Je vais les déplier tout au long de ce texte, mais une première présentation rapide s'impose, qui en montre le caractère un peu énigmatique. En 1992, la participation à la rencontre préparatoire au VI^e Festival des Arts du Pacifique n'avait pas posé de problèmes au Conseil Hoot ma Whaap, fortement représenté à Nouville. Environ un an plus tard, à Arama, des jeunes formèrent un groupe de musique kaneka²² qu'ils voulurent nommer *Medoen*, du nom d'une danse locale, mais ils n'eurent pas l'accord des « vieux » du village pour l'utilisation de ce nom. En 1997, une délégation du Conseil Hoot ma Whaap, incluant des danseurs, participa à

17. L'ADCK aura ultérieurement une part considérable dans l'élaboration du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou. Celui-ci sera inauguré six ans plus tard dans une autre partie du Grand Nouméa, au 6^e kilomètre, près de Tina, là où en 1975 s'était tenue la désormais célèbre rencontre Mélanésia 2000 (Tjibaou et Missotte, 1978 ; Missotte, 1995 ; Graille, 2015).

18. Du nord au sud, ce sont pour la Grande Terre et les îles proches : Hoot ma Whaap, Paici Camuki, Ajë Aro, Xaracuu, Djubéa Kaponé et pour les îles Loyautés, Iiaï, Drehu et Negone (on observe, pour leurs noms, des différences de graphies).

19. Les difficultés posées par le nyélâyû sont telles qu'avant Françoise Ozanne-Rivierre, la plupart des spécialistes du pays, ethnologues et même linguistes, proposaient pour le seul nom de la langue des graphies largement inexactes. Le nyélâyû est aussi parlé dans une forme dialectale légèrement différente à Balade (Ozanne-Rivierre *et al.*, 1998) et à Belep où les différences dialectales sont plus marquées.

20. J'avais auparavant travaillé à partir d'enquêtes de terrain au Laos et en Asie du Sud et, en anthropologie historique, en Océanie sur Mono-Alu et le Nord-Ouest des îles Salomon (Monnerie, 1996).

21. C'est l'occasion de remercier à nouveau les habitants d'Arama et de la région Hoot ma Whaap pour leur accueil et leur hospitalité tout au long de mes séjours.

22. Le kaneka est une musique moderne jouée en formations proches de celles du reggae ou du rock, incluant guitares et basse électriques, mais souvent avec des percussions, rythmes et éléments musicaux kanak qui lui donnent une saveur distinctive. Ses paroles sont chantées dans les langues locales et/ou en Français. L'invention du Kaneka est, dans les traditions orales du nord, réputée en phase avec le mouvement indépendantiste, point confirmé par les recherches de Bensignor (2013). Fréquemment, les paroles des chansons et leurs titres (*Kanaky mon Pays, À bas la justice coloniale*, etc.) expriment des formes de cette revendication. Dans les années 1990, de très nombreux villages kanak – et parfois calédoniens, comme Chagrin, proche de Koumac – avaient un ou plusieurs groupes de kaneka qui se produisaient dans toutes sortes d'occasions.



PHOTO 1. – Dernières finitions extérieures de l'église d'Arama, 13 septembre 2010 (© D. Monnerie)

Lifou à une célébration du 24 septembre organisée par le Conseil national des droits du peuple autochtone (CNDPA). Depuis les années 1970-1980, la signification de la date du 24 septembre – anniversaire férié de la colonisation de la Nouvelle-Calédonie – avait été détournée par le mouvement indépendantiste qui l'avait proclamé en 1974 jour du « deuil kanak ». À Lifou étaient représentées de nombreuses organisations kanak, ainsi que l'ONU en la personne du responsable des droits des peuples autochtones et minorités²³ (Graff, 2012, 2015). Des débats sur les droits du peuple kanak alternèrent avec des performances dansées par des troupes venant de plusieurs régions du pays, dont l'une représentait Hoot ma Whaap. Toujours pour le 24 septembre, l'année suivante, un rassemblement fut tenu à Balade. Peu avant la signature de l'accord de Nouméa et l'inauguration dans cette ville du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou, ce rassemblement se voulait exceptionnel car une de ses visées était de transformer le « deuil kanak » en « indépendance culturelle kanak ». La danse *medoen* en fut un des temps forts. Au début des années 2000, à deux reprises, Arama décida de ne pas participer en tant que tel²⁴ à des festivals de danse organisés par la province Nord. En 2010, Arama ne participa pas au Festival des Arts mélanésien, nous verrons pourquoi, mais il fut décidé de contribuer à sa cérémonie d'ouverture en y envoyant des

prestations cérémonielles prestigieuses. Enfin, en 2012, un responsable municipal de la culture fit à Arama une demande d'organisation d'une « mise en scène culturelle » – pour laquelle j'ignore la réponse définitive. Participation ou refus, toutes ces décisions que l'on pourrait qualifier de façon large et en toute première approche comme impliquant des processus de type patrimonialisation de la culture kanak semblent donc contradictoires ou paradoxales. Qu'en est-il vraiment ?

Une demande de patrimonialisation... dans un contexte de refus

Je commencerai par décrire la demande faite à Arama de tenir une manifestation culturelle organisée sous l'égide de la municipalité dont elle dépend, celle du proche village de Poum. Cette demande suit deux refus de participer à de telles manifestations organisées, elles, au plan provincial. Nous allons voir que les arguments formulés pour soumettre ce projet de manifestation sont implicitement informés par ces refus et soigneusement choisis pour présenter ce nouveau projet de façon positive dans un cadre et des termes kanak. Dans la perspective qui est celle de ce texte, ils offrent un premier éclairage pour comprendre d'autres décisions.

23. Auprès du bureau du Haut-Commissaire des Nations unies pour les droits humains, Genève.

24. Par cette expression, je veux préciser qu'Arama n'envoie pas de personnes, ni de prestations, désignées, autorisées et élaborées collectivement et représentant le village selon des modalités valorisées, dérivées des formes cérémonielles kanak. Ceci ne signifie absolument pas que des habitants d'Arama ne peuvent participer à de tels événements, mais ils le font sans impliquer une décision et une action collective.

Le 22 juillet 2012, lors d'une des réunions dominicales que tiennent régulièrement des dignitaires et les élus d'Arama, la parole est donnée au porteur du projet, un homme kanak que je nommerai X., qui a un rôle au plan culturel à la mairie de Poum. Il est âgé et respecté comme remarquable connaisseur du monde kanak et de ses activités culturelles. Il habite un autre village proche, relevant d'une autre société locale de Hoot ma Whaap : la Grande Maison Teà Nêlêmwâ, de langue Nêlêmwâ. Pour argumenter sa demande il décrit une manifestation tenue en novembre 2010 à Poum, qu'il présente en la qualifiant d'emblée de « mise en scène culturelle²⁵ ». Il en parle longuement, évoquant :

« [la] transmission du savoir, de chants, de paroles concernant la danse, de traduction de la danse... de savoir être. »

Il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas :

« d'un festival, c'est la mise en scène de la vie culturelle... Le chef vient avec ses danseurs. »

Une journée pleine a été consacrée à :

« [la] place des traditions : sculpture, vannerie, jeux traditionnels... les contes le soir. Il y a une baraque pour les sculpteurs, une pour la vannerie ; l'assiette traditionnelle est proposée aux gens, qui peuvent choisir de manger dans l'assiette des Blancs... [mais s'ils le veulent] ils vont apprendre à tresser l'assiette [traditionnelle]. Il y a des ateliers. On ne vient pas consommer le spectacle, même la cuisine c'est un atelier. »

Il prend l'exemple de la préparation des tortues :

« on transmet le four, le partage. C'est la même chose pour les contes et légendes. Le soir on mange à 7h30, à 8h30 on fait la danse. »

Toutes les troupes de danse ont été « remerciées avec une somme d'argent ». On est tous « *spect-acteurs* ». Tout est gratuit, la mairie :

« participe à fournir les nourritures qu'on prépare. Il n'y a pas d'histoires d'argent dedans. »

À ce propos, X. parle de :

« laisser l'argent au bénéfice [profit] de la culture... l'eau est gratuite, la nourriture est gratuite. »

Une journaliste de Radio France Outremer (RFO) a été payée pour filmer l'événement par l'association « Poum animation » qui se réserve les droits sur les films.

Il souligne que pour cette manifestation tenue à Poum, les gens d'Arama ne sont pas venus danser en délégation, mais que certains sont venus quand même assister à l'événement (cf. note 24). Il propose à Arama d'organiser en novembre 2012 une manifestation analogue, indiquant qu'à « la fin, il y a une somme d'argent qui revient à Arama ».

X. présente ainsi une forme d'expression acceptée par un monde kanak voisin, mais il sait que ces « mises en scène culturelles » peuvent poser des problèmes à Arama qui a déjà décliné des invitations à participer à des festivals de danse. Exprimés avec prudence, indirectement, en creux ou dans des dénégations, ses arguments donnent à comprendre certaines des raisons de ces refus d'Arama. X., lui-même, qui a beaucoup réfléchi aux relations des mondes kanak, français et américain, comprend bien l'ambiguïté de telles manifestations dans leur proximité avec des spectacles (dans une conversation au début des années 1990, il comparait le kaneka avec la musique de blues des noirs américains). Ambigu aussi le rôle qu'y joue l'argent : il évoque ainsi, à la fois, la gratuité de la participation, le paiement des danseurs et une somme globale promise à Arama. Avec beaucoup de finesse, il met en avant le concept de *spect-acteur* soulignant la participation de tous en fonction des compétences de chacun qui, précisément, caractérise les cérémonies kanak classiques (Monnerie, 2014) ce qui, selon lui, se retrouve dans les manifestations de mises en scènes culturelles qu'il promeut.

En quoi les préoccupations de X. et de la commune de Poum sont-elles éloignées de celles exprimées par André Théain Hiouen presque vingt ans auparavant, quand il me demandait de mettre par écrit des aspects de la culture kanak ? Les deux hommes font part de la même crainte, partagée par beaucoup, concernant la perte de certaines pratiques et connaissances de la civilisation kanak. La différence est que les « mises en scènes culturelles », proposées ici veulent y pallier en quelque sorte à calendrier fixe, sur commande. En contraste, telle que je l'ai comprise, la demande qui m'avait été faite était de restituer les actes et représentations sociaux et culturels dans leurs contextes spatio-temporels spécifiques, ce qui est possible à un anthropologue par la pratique de l'observation participante sur des périodes relativement longues²⁶. Cependant, promues par les commanditaires des festivals culturels, des expressions sur commande, séparées des actes cérémoniels dans des contextes de type festival ou spectacle et leurs mises en scène posent

25. NDLR. – En 1999, le JSO 109, avec A. Babadzan, a publié un dossier sur *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique* (<http://jso.revues.org/persee-246572>).

26. Ou de la participation observante que l'on peut parfois distinguer – j'ai pratiqué les deux formes selon les circonstances, ainsi que des entretiens et, plus largement, essayé de mettre en œuvre toutes les techniques scientifiques de l'observation ethnographique de terrain connues de moi. Ma priorité toutefois a toujours été, avec mes visées informatives, de ne pas être en position de choquer mes hôtes et interlocuteurs par ma présence, mes questions ou mon attitude.



PHOTO 2. – Intérieur de l'église d'Arama rénovée, 16 septembre 2010 (© D. Monnerie)

problème. À Arama, non seulement une décision dans ce domaine doit être collective, mais on considère qu'il existe de fortes différences entre le spectacle sur commande et l'actualisation légitime d'actes cérémoniels qui participent de l'élaboration des relations du monde kanak, et n'en sont pas seulement la représentation ou la performance (Monnerie 2012a, 2014, 2016a-b).

Je reviendrai sur ces tensions entre déroulement en contexte cérémoniel et « mise en scène culturelle » sur commande. Mais j'en viens d'abord à l'attitude adoptée deux ans auparavant par Arama vis-à-vis du VI^e Festival des arts mélanésiens.

Une non-participation : le VI^e Festival des arts mélanésiens

Les cérémonies d'ouverture du VI^e Festival des arts mélanésiens se sont tenues à Koné le 12 septembre 2010. Dans un entretien radiophonique, Emmanuel Kasarhérou, alors directeur du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou, précisa que le choix s'était porté sur Koné pour

la proximité au site qui a donné son nom à la civilisation Lapita²⁷. Il s'agissait aussi de délocaliser hors de l'agglomération de Nouméa une partie des manifestations, pour toucher l'ensemble du pays²⁸.

L'attitude des gens d'Arama vis-à-vis de ce festival est intéressante à observer pour compléter la compréhension de leurs positions envers la patrimonialisation de la culture. Car malencontreusement, les dates choisies pour ce festival correspondaient à celles que leur imposait l'histoire. Cette année-là, pour eux, il s'agissait conjointement de célébrer le 150^e anniversaire de la christianisation et d'inaugurer l'église catholique du village, entièrement rénovée après trois années de travaux, largement accomplis par les villageois eux-mêmes.

Une grande série de festivités et cérémonies associant cette célébration du passé avec l'inauguration de l'église était préparée depuis plusieurs années aux dates des 17 au 19 septembre, ce qui rendait impossible la participation d'une délégation d'Arama à la séquence du festival se tenant au sud de Hoot ma Whaap, à Hienghène, le 14 septembre. Car une large part des personnes et des énergies du village était mobilisée par les nombreuses tâches préparatoires

27. Objet de nombreuses et importantes découvertes scientifiques dans les dernières décennies, le Lapita s'est étendu en Mélanésie et à Fidji, Samoa et Tonga aux époques archéologiques (Sand, 2010 ; Noury et Galipaud, 2011). Il tend aujourd'hui en Mélanésie, en particulier au Vanuatu, à être utilisé comme marqueur d'appartenance, voire de cohésion, régionale ou nationale. Notons sans développer qu'à la différence des Festivals des arts du Pacifique, ce Festival des arts mélanésiens, promu par le Groupe du Fer de Lance mélanésien – institution régionale regroupant les États et pays de Mélanésie – souligne la césure entre Mélanésie, Polynésie et Micronésie.

28. Du 12 au 24 septembre 2010, les manifestations se sont tenues dans quatre ensembles de lieux nommés « pirogues », figurées sur les affiches. Ces pirogues renvoient aux ensembles suivants : 1/ Koné, Hienghène, Canala ; 2/ La Foa, Bourail ; 3/ Ouvéa, Maré, Lifou ; 4/ Nouméa. La notion de « pirogue » est, en Océanie (comme celle de « maison ») une figure de configuration et de localisation d'ensembles sociaux (Coppet et Zemp, 1978 ; Iati, 2013).

PHOTO 3. – Le tee-shirt édité pour l'anniversaire du 150^e anniversaire de la christianisation et la rénovation de l'église d'Arama, septembre 2010 (© D. Monnerie)



aux cérémonies et pour les dernières finitions de l'église. Toutefois, je l'ai évoqué, lors d'une des assemblées du comité paroissial qui supervisait l'organisation des cérémonies d'Arama²⁹, la décision fut prise d'honorer le Festival en envoyant des prestations cérémonielles de haut niveau à Hienghène. Décision qui, prise en fin de réunion, fut soutenue par l'enthousiasme de fervents pêcheurs de tortues. Ces animaux font partie des composantes des prestations pour les plus importantes cérémonies. En raison de leur statut d'espèce protégée, il convenait de demander une autorisation officielle, délivrée par la province Nord. Dans les jours qui suivirent, deux tortues furent capturées, alors même que la réponse à la demande se faisait encore attendre. Un intéressant imbroglio s'en suivit qui mit en tension Arama et les autorités chargées du respect de la protection des espèces menacées.

En effet, l'administration de la province Nord, qui ne délivre des permissions de pêche à la tortue que pour des mariages, funérailles et intronisations de « chefs », refusa cette autorisation. Ses critères administratifs ne correspondent pas à ceux des villageois pour qui toute cérémonie importante d'Arama peut être accompagnée de viande de tortue. Les tortues ne furent donc pas emportées au festival avec les autres prestations. Au final, elles furent cuites pendant les cérémonies locales. Cette pêche non autorisée entraîna l'intervention d'un officier de la « Brigade garde nature » de la province Nord, qui dépêché sur place, agit avec beaucoup de doigté. Il préleva et confisqua une partie de la viande – mais une partie seulement³⁰ – tout en opérant à cette occasion un sérieux rappel à l'ordre, soulignant à nouveau que dans les cas litigieux, les bateaux utilisés pour des pêches à la tortue non explicitement autorisées pouvaient être saisis.

Dans cette circonstance, les cérémonies locales d'Arama prédominent sans conteste sur le Festival des arts mélanésien. Celui-ci est cependant l'objet d'une claire reconnaissance exprimée par la décision collective d'y envoyer une prestation très valorisée comportant de la viande de tortue

– même si celle-ci, pour les raisons que je viens de résumer, n'a pu être transférée sous sa forme complète.

***Medoen* : le nom, la danse et l'élaboration de la souveraineté**

Ceci m'amène à présenter un autre type de positionnement vis-à-vis de phénomènes proches de la patrimonialisation. En effet, au fil des ans, j'ai d'abord découvert des refus concernant la danse *medoen*, puis la mise en œuvre de cette même danse dans des circonstances particulières, innovantes. En 1993, des jeunes musiciens kanak d'Arama formèrent un groupe de kaneka et ils demandèrent l'accord des « vieux » (*hulac*)³¹ pour le nommer *Medoen*, du nom d'une importante danse effectuée lors des cérémonies d'intronisation du *teâmâ* et d'érection de la grande maison – c'est-à-dire pour des actes constitutifs de l'élaboration du personnage et de la construction architecturale qui à Arama figurent la société (Monnerie, 2010a), et sont constitutifs de la souveraineté locale. La permission fut refusée car ce nom est chargé de force et son usage potentiellement dangereux. Des vieux m'expliquèrent qu'un autre groupe de kaneka de cette région avait, quelques années auparavant, pris le nom, lui aussi chargé de force, d'un vent annonciateur de mort. Celui-ci aurait ensuite été abandonné car, selon certains, plusieurs décès pouvaient être attribués à cette dénomination inappropriée. Ce refus d'usage du nom *Medoen* est celui d'une séparation: celle du nom *medoen* de son référent, la séquence

29. Pour des études des formes kanak, en particulier cérémonielles, utilisées dans les relations avec l'Église catholique, voir Monnerie (2005, 2008, 2010b).

30. Le reste de la viande fut consommé pendant les repas cérémoniels d'Arama.

31. Les termes « vieux » et *hulac* désignent aussi bien les dignitaires vivants que des ancêtres.



PHOTO 4. – Un des grands repas collectifs pour le 150^e anniversaire de la christianisation et la rénovation de l'église d'Arama, au « marché », 18 septembre 2010 (© D. Monnerie)

cérémonielle dansée³². Ce nom aurait ensuite pu été utilisé hors contexte cérémoniel, dans toutes sortes de circonstances pour désigner ce groupe de kaneka. Ceci résonne avec le fait qu'un peu plus tard André Théain Hiouen refusa de me décrire cette danse hors contexte, insistant sur le danger que cela présentait³³. Toutefois, en 1998, la danse *medoen* sera exécutée dans un contexte qui n'est pas celui, classique, de la construction de la Grande Maison ou d'intronisation du *teâmâ*. Je voudrais maintenant montrer comment cette performance innovante du *medoen* relève, non pas d'une séparation, mais d'un détachement-reconfiguration de cette séquence, décidé par le Conseil Hoot ma Whaap pour un contexte cérémoniel spécifique, innovant.

Ceci nous amène à Lifou, à l'issue du rassemblement pour le 24 septembre 1997. Comme chaque année, on y décide de l'organisation de cette commémoration pour l'année suivante : le relais est passé à Hoot ma Whaap, chargé de l'organisation de cet événement. Il sera tenu à Balade par les gens de Balade et de Pouebo – appartenant

respectivement à deux Grandes Maisons de Hoot ma Whaap : Teâ Puma et Teâ Mwelebeng –, le CNDPA et le conseil Hoot ma Whaap, ce dernier se chargeant tout particulièrement des cérémonies kanak. En cette année cruciale pour le pays, initialement celle prévue pour être celle du référendum d'autodétermination et devenue celle de la signature de l'accord de Nouméa, la visée de ces cérémonies associées à la date du 24 septembre fut double. Il s'agissait, dans les termes des organisateurs, dans un premier temps de « lever le deuil kanak », c'est-à-dire d'achever une époque de colonisation et dans la foulée d'effectuer une « intronisation de la paix » permettant la proclamation de « l'indépendance culturelle kanak ».

Les deux dispositifs focaux de ces cérémonies, érigés pour l'occasion, étaient une grande maison et des poteaux verticaux, nommés *gao ma jamadic* « bambou et grand bois dur de la forêt ». Le tee-shirt édité pour l'occasion porte au dos le nom complet de Hoot ma Whaap, transcrit comme « *hootpwaïdan ma waatabween* » avec un drapeau de cette région.

32. Sans pouvoir développer ce point ici, je remarquerai qu'en termes saussuriens, il s'agit aussi d'une séparation d'un « signifiant » d'avec son « signifié » et, en termes peirciens, d'une disjonction du « *representamen* » et de « l'interprétant » d'avec « l'objet ».

33. Il a de même toujours refusé de me décrire hors contexte la fabrication et les éléments de « l'objet » flèche faîtière qui caractérise la Grande Maison Teâ Aâôvaac.



PHOTOS 5-6. – Préparation du four de tortues (etc.) Arama, au « marché », 16 septembre 2010, 10h20. Durée de la cuisson : 1h20 et saisie par le « garde nature » d'une partie de la viande de tortue cuite au four, le même jour à 12h15 (© D. Monnerie)

Côté poitrine, sous un titre *Bwanenyôôbu*³⁴ - *Gao ma Jamadic*, on peut lire « 24 septembre 1853 la nuit est tombée sur Kanaky. 24 septembre 1998 à nouveau le soleil se lève ». Occupant presque la moitié de cette face du tee-shirt, à droite une flèche faîtière³⁵ sur fond de soleil flanquant, à gauche, un portrait du « Grand chef Philipo Bweôn de la chefferie Pouma, exécuté le 30 décembre 1858 à Bulaoc ».

Long et complexe, l'ensemble cérémoniel qui marque les moments culminants de ce rassemblement est piloté par le Conseil Hoot ma Whaap. Il se déroule autour des poteaux du *gao ma jamadic*, dispositif qui marque un événement important. Il peut être résumé

comme suit. Dans une première phase, au matin du 25 septembre, afin de « lever le deuil kanak », fut effectuée la cérémonie de pardon et de paix *thaledo*³⁶ qui vise à rectifier des erreurs du passé. Il s'agissait de la part des gens de Hoot ma Whaap, spécialement de ceux de Balade, de s'excuser vis-à-vis de l'ensemble du monde kanak pour avoir accepté l'arrivée chez eux de la colonisation le 24 septembre 1853, jour où l'amiral Febvrier-Despointes prit possession du pays au nom de l'empereur Napoléon III (Rozier, 1990, 1997). Accompli dans le même lieu, au lendemain de cette date anniversaire, au



Photos 7-8. – Dos et devant du tee-shirt édité pour les cérémonies du 24 septembre 1998 à Balade (© D. Monnerie)



34. C'est le nom d'une forme valorisée, rare et discrète, de réunion de Hoot ma Whaap.
35. Comme celle de « poteau central », l'expression « flèche faîtière » peut aussi désigner le *teâmâ* – ici nommé, comme souvent en français, « Grand chef ». Sur le drapeau de Kanaky, comme sur celui de Hoot ma Whaap, une flèche faîtière se détache sur un cercle jaune vif représentant le soleil.
36. Un *thaledo* fut aussi accompli dans un contexte innovant et élargi, en 1993 à Balade, à l'occasion du 150^e anniversaire de l'arrivée et de l'installation de prêtres catholiques sur la Grande Terre. Il visait à la transformation des relations entre les Kanak et l'Église. Cette dernière, par la voix de l'archevêque de Nouméa, y effectua une demande de pardon, relayée par le Conseil Hoot ma Whaap par des paroles et des prestations cérémonielles, d'une façon proche de celle résumée ici (pour une description plus détaillée, voir Monnerie, 2005 : 162-170).



PHOTO 9. – *Thaledo*, à droite les poteaux du *gao ma jamadic*, 25 septembre 1998, Balade (© D. Monnerie)

moment où « le soleil se lève », cette première phase consiste en un discours de contrition prononcé sur des prestations cérémonielles qui vont être redistribuées vers chacune des sept autres aires culturelles du pays pour transférer cette demande de pardon.

Effectuée le même jour, au moment où le soleil atteignait son zénith, la phase suivante parachève ce mouvement vers une ère nouvelle, pour mettre en place une « intronisation de la paix » ouvrant sur « l'indépendance culturelle kanak ». Cette phase comporte l'exécution, par des hommes, autour du dispositif vertical des poteaux *gao ma jamadic*, de la danse *medoen*, dont la cadence est obtenue avec les pieds des danseurs et des bambous frappés verticalement sur le sol. Cette procédure innovante a été élaborée par le Conseil en associant deux séquences, ou ensembles de séquences, cérémonielles classiques, mais en leur donnant des significations et emprises élargies à l'ensemble du monde kanak. Cette élaboration utilise la possibilité de détacher certaines séquences des procédures cérémonielles kanak pour les reconfigurer de façon à la fois pertinente et nouvelle. Classiquement, à Arama la séquence de danse *medoen* est pratiquée autour du poteau central d'une grande maison. Elle contribue de façon collective, non verbale – en même temps technique, rythmique et artistique³⁷ – à élaborer

un concept dynamique cardinal de la société et de la culture: *cabeen niju*, littéralement « dresser le poteau central » de la grande maison. Cette même expression désigne aussi l'intronisation du *teâmâ*. Elle réfère donc aux relations de souveraineté locale ancrées sur les figures du *teâmâ* et de la grande maison (Monnerie, 2010a)³⁸. S'enchaînant avec l'ensemble de séquences du *thaledo* concernant l'ensemble du pays, ce *medoen* vise lui aussi le cadre large de Kanaky pour affirmer une revendication de souveraineté : « l'indépendance culturelle kanak ». L'usage en détachement-reconfiguration de ces éléments de procédures opératoires, sémantisés verbalement et non verbalement que sont le *thaledo* et le *medoen*, avec des significations renouvelées, innovantes et élargies caractérise ces cérémonies du 25 septembre 1998. L'ensemble cérémoniel ainsi constitué élabore collectivement des relations larges, clairement explicitées ouvrant sur « l'indépendance culturelle kanak »³⁹, et affirme l'efficacité des procédures opératoires cérémonielles pour l'ensemble du monde kanak, et au-delà, en direction des forces coloniales du pays avec qui sera bientôt signé l'accord de Nouméa.

En bref, cette adaptation cérémonielle met en séquence le *thaledo*, puis la danse *medoen* autour du dispositif de poteaux *gao ma jamadic*. Elle le

37. Donc sans clivage entre matériel et immatériel (cf. note 4). Dans cette danse au rythme réputé difficile les danseurs « foulent [dament] le sol pour que le poteau ne tombe pas ».

38. Au plan des significations, le sémantisme large de *cabeen niju* s'étend à son équivalent en français kanak et devient « l'intronisation » de la paix.

39. Douze ans plus tard, dans une conversation, un participant d'Arama m'a renvoyé spontanément aux expressions figurant sur le tee-shirt de 1998 qui concernent l'ouverture d'une nouvelle époque par la danse effectuée autour du dispositif *gao ma jamadic*.



PHOTO 10. – La grande maison construite à Balade pour les cérémonies du 24 septembre 1998. On remarque, suite de l'incendie, l'absence du mur circulaire et la porte pratiquée dans le toit devant laquelle sont disposées des prestations cérémonielles (© D. Monnerie)

fait dans le cadre d'actes collectifs innovants, perçus comme légitimes, car mis en œuvre, avec leurs significations, dans un contexte cérémoniel, par les dignitaires du Conseil. Elle a un caractère sociocosmique bien marqué par le fait que le déroulement du processus opératoire cérémoniel est indexé sur les mouvements du soleil. Ce dernier est thématiqué au plan iconique sur les tee-shirts. Ces cérémonies innovantes impliquent des procédures de détachement-reconfiguration de séquences opératoires cérémonielles classiques. En comparaison de leurs emprises dans les cérémonies classiques de Hoot ma Whaap, elles visent ici à élaborer des relations élargies aux plans spatial et social à l'ensemble du pays. Comme toutes les cérémonies kanak, elles articulent en actes et en paroles le passé, le présent et l'avenir. Ces procédures opératoires collectives élaborant des relations innovantes par des procédures de détachement-reconfiguration contrastent ainsi nettement avec la logique de séparation des actes et des contextes qui est celle des festivals de danse ou des performances musicales et dansées du Kaneka. On comprend mieux pourquoi le nom *Medoen* pouvait être inapproprié dans ce dernier cadre.

Outre ces cérémonies, comme souvent lors des célébrations kanak du 24 septembre, des ateliers de réflexion et de discussion furent constitués, au nombre de six : justice, terre, cadastre, droit,

structures coutumières et patrimoine culturel. Leurs travaux furent résumés à la fin de la journée. Pour le patrimoine culturel les points saillants ont concerné la diversité des langues kanak, leur écriture et celle des toponymes, ainsi que les objectifs et le mode de fonctionnement du Centre culturel Jean-Marie Tjibaou, à la veille de son inauguration. On y insiste sur l'importance de la création d'un conservatoire de l'igname pour sauvegarder et perpétuer toutes les variétés de cultivars de ce tubercule très largement considéré comme emblématique de la civilisation kanak.

L'ensemble de ce rassemblement, avec ses cérémonies et leurs visées, fut contesté par plusieurs personnes et des groupes politiques, à la fois localement et au plan du pays. L'Union calédonienne (UC) et le Front de libération national kanak et socialiste (FLNKS) en particulier se sont opposés à cet événement pour des raisons politiques. Le rassemblement fut un relatif échec, avec environ 400 participants sur les 6 000 attendus. Il est vraisemblable qu'une forme de désaccord local ait été exprimée par l'incendie volontaire, peu avant l'événement, de la grande maison construite pour l'occasion. Il s'agit là d'une manifestation courante – et forte – de désaccord dans le monde kanak⁴⁰. Rapidement éteint, le feu laissa la grande maison amputée de

40. À ma connaissance, si de nombreuses rumeurs circulèrent à propos de cet incendie, y compris celui de la venue nocturne et de fort loin, en voiture, des incendiaires, cet épisode n'eût ni revendication, ni auteur(s) identifié(s).

son mur circulaire vertical, mais au toit conique intact. Pour pouvoir y entrer, une porte fut pratiquée dans le toit et les réunions et certaines des cérémonies y furent tenues. Elle servit aussi aux repos diurnes et nocturnes des dignitaires.

Le président du Conseil Hoot ma Whaap, André Théain Hiouen, lui-même de longue date militant actif de l'UC et du FLNKS, défendit la forme et les visées de la manifestation en disant que cette levée du « deuil kanak » n'était pas politique mais destinée à proclamer une « indépendance culturelle kanak », déjà amorcée depuis longtemps par la revendication puis la création des aires culturelles qui organisent le pays en termes perçus comme kanak – à la différence des autres découpages administratifs et politiques qui, eux, sont coloniaux (Monnerie, à paraître).

Ainsi les affirmations répétées des spécificités et de l'autonomie culturelles kanak ne sont pas seulement verbales, elles impliquent des actes collectifs, comme ceux que je viens de décrire. Y participent l'ensemble des préparatifs cérémoniels, qui sont considérables : la mobilisation des hommes et des femmes pour la construction des abris provisoires, la préparation des festins, l'érection du *gao ma jamadic*, la construction de la grande maison (et après l'incendie, sa réparation), la sculpture des gardiens de la porte et de la flèche faitière – de belle facture –, mais qui ne seront pas installés sur cette grande maison privée par l'incendie de sa dimension de complétude. Cet ensemble cérémoniel se déploie dans le contexte et l'espace-temps spécifiques des grandes cérémonies de Hoot ma Whaap avec les cérémonies *thiam* d'arrivée et d'accueil, les transferts et circulations cérémoniels, la préparation, la distribution et la prise des repas collectifs, les cérémonies de séparation (Monnerie, 2005, 2010a). Ce qui distingue ce rassemblement du 24 septembre 1998, des autres grandes cérémonies de Hoot ma Whaap c'est l'érection des poteaux du *gao ma jamadic* et l'articulation cérémonielle de la demande de pardon *thaledo* avec la danse d'intronisation *medoen* pour mettre fin au « deuil kanak » et proclamer « l'indépendance culturelle kanak ». Il s'agit de transformer et d'élaborer des relations selon des procédures opératoires kanak. Celles-ci sont sanctionnées par les ancêtres, ancrés dans des pratiques passées, et, se déployant dans le contexte cérémoniel, ont une prise sur le futur. Les relations ainsi configurées par un collectif délibérant, le Conseil Hoot ma Whaap, renvoient à des formes d'expression de souveraineté kanak actées collectivement. Elles s'expriment à côté du modèle politique, juridique et administratif importé par la colonisation, en interaction avec lui.

Il est important de souligner que ces dimensions cérémonielles sont ici imbriquées avec d'autres formes collectives d'expression et

d'action : ainsi de l'édition d'un tee-shirt (vendu aux participants), la nuit de danse où alternèrent la musique moderne du kaneka et les danses circulaires dites de pilou. Certaines de ces formes ne sont pas spécifiquement kanak, comme les ateliers de discussion et de réflexion. Il s'agit donc d'un événement qui, comme dans la majorité des cérémonies régionales kanak – c'est aussi un trait des mariages (Monnerie, à paraître) –, tout en mettant en avant des processus opératoires kanak bien affirmés, intègre des éléments autres, en particulier ici ces procédures des réunions politiques et associatives que sont les ateliers de discussion et de réflexion.

Aspects de l'efficacité des procédures kanak

L'événement que je viens de décrire, malgré son échec – relativement à ses ambitions initiales – eut une efficacité significative, comme le montrent plusieurs séries de faits qui s'y rapportent à des degrés divers. D'abord, à court terme, quelques jours après, en octobre, des barrages furent établis sur les routes par des militants kanak. Il s'agissait, en rapport avec la signature définitive de l'accord de Nouméa, de faire pression sur les négociations en cours pour des transferts de ressources de nickel vers la Société minière du Sud Pacifique (SMSP), dont les parts sont détenues (i) en majorité par la province Nord qui est aux mains des Kanak, et (ii) pour une fraction par des personnes – nombreuses à Arama. Ces transferts miniers étaient pour les militants kanak des préalables indispensables à la construction de la future « usine du nord » par la SMSP – l'actuelle usine de Vavouto. Cette société et ce projet d'usine étant, à Arama et au nord de Hoot ma Whaap, largement considérés comme proches du monde et des intérêts kanak. Dans l'extrême nord du pays, ces actions politiques de barrages furent largement planifiées et coordonnées par des acteurs centraux des cérémonies que je viens de décrire. Ainsi, au-delà de son périmètre cérémoniel, du consensus qu'il visait et des divergences de vues qui s'y sont exprimées, un tel rassemblement participe effectivement et très concrètement des expressions de la force (*uje-*) du pays kanak, de sa souveraineté.

Deux projets déjà anciens, discutés lors de l'atelier « patrimoine culturel » furent, à terme réalisés. L'accord de Nouméa rendit officielles des recherches sur les toponymes kanak et leur rétablissement, effectif aujourd'hui sur les panneaux routiers en particulier. Le projet de conservatoire de l'igname fut peu à peu mis en place sous l'égide du Sénat coutumier kanak, dont le premier président fut André Théain Hiouen. Enfin, les poteaux du dispositif cérémoniel nommé en nyèlâyu *gao ma jamadic*, utilisés pour

mettre fin au deuil kanak, introniser la paix et proclamer l'indépendance culturelle kanak ont préfiguré l'érection à Nouméa de ceux du Mwâ Kââ (Carteron, 2012 ; Graff, 2015, à paraître), en partie sous l'impulsion du Sénat kanak. Aujourd'hui, le « deuil kanak » a fait place dans tout le pays à une « journée de la citoyenneté » qui se veut large et consensuelle pour toutes les « communautés » du pays.

Dynamiques européennes de séparations, marchandisation et patrimonialisation

J'ai distingué processus de patrimonialisation et procédures cérémonielles kanak, éventuellement innovantes. Je voudrais préciser ces distinctions dans des remarques qui ne prétendent pas à l'exhaustivité sur des sujets immenses, mais interviennent dans ce texte comme un contrepoint au grain fin de l'ethnographie qui a dominé dans les pages qui précèdent, pour mieux faire apparaître des contrastes, en particulier celui que j'établis entre (i) processus de « séparation » - que j'associe prioritairement à la patrimonialisation et (ii) processus de « détachement-reconfiguration » qui caractérise certaines procédures cérémonielles kanak innovantes.

Du fait du poids et de la durée de la présence coloniale française en Nouvelle-Calédonie, comprendre les processus de patrimonialisation qui sont à l'œuvre dans ce pays implique de poursuivre la contextualisation et le questionnement historiques et civilisationnels sur les formes européennes esquissés en introduction de ce texte à propos de la patrimonialisation, en l'étendant à certaines de leurs variantes françaises spécifiques, modernes, avec leurs ancrages à long terme. Ceci pour tenter de rendre compte des espaces de compréhension mais aussi de tension pouvant exister entre la puissance coloniale et le monde kanak autour des processus de patrimonialisation. Proposons comme condition de possibilité de la patrimonialisation que dans le monde européen contemporain, en France par exemple, certains aspects du « culturel » – des formes d'expressions sur le social et le monde – tendent à être *séparés* du reste du social. Ce processus de séparation nous est familier, presque allant de soi, car ancré dans des temporalités très longues de notre civilisation et en particulier dans les rapports complexes qu'entretiennent son histoire culturelle et son histoire religieuse. Dans le cas du théâtre par exemple le mouvement de séparation éloignant des rites ce type de performance est plus que millénaire, si on pense au monde grec qui, avec Eschyle, Aristophane, etc., nous fournit aujourd'hui encore des références centrales. Un mouvement comparable a eu lieu, lui, depuis

des siècles, à partir du monde chrétien médiéval, où se manifestent des dynamiques de séparation du théâtre d'avec la religion – longtemps sanctionnées par l'excommunication des comédiens. Dans ces mouvements complexes et à très long terme de séparation du théâtre d'avec les rites et le religieux, les XIX^e et XX^e siècles ont largement accentué les dimensions de marchandisation, de commercialisation. Celles-ci ont été encore développées grâce à des technologies innovantes qui ont donné naissance à ces formes dérivées du théâtre que sont le cinéma, la télévision et désormais les jeux vidéos – les impressionnants revenus de ce commerce mondialisé en témoignent, régulièrement recensés dans les rapports annuels de l'UNESCO. Parallèlement, certaines autres formes de la culture – comme l'architecture, la peinture, l'artisanat, les musiques et danses –, ont été soumises elles aussi de façons diverses à des tendances anciennes à la séparation d'avec le reste du social et/ou du religieux. Tout ceci relève d'implications dans un mouvement général de spécialisation des compétences, du travail, des savoir-faire et de marchandisation du monde capitaliste. Mais aussi de visées non (ou moins directement) commerciales : de protection, restauration, conservation et de réactivation de biens et savoirs communs relevant de processus de patrimonialisation. Je propose de considérer que, associés à ces processus anciens de séparation, les processus de marchandisation et/ou patrimonialisation caractérisent des dynamiques sociales et culturelles européennes contemporaines dont relève la forme modernisée de la colonisation française.

Ces séparations ne délimitent pas des domaines étanches : théâtre, cinéma, danse, musique, architecture et peinture (etc.), vivent tous en interactions avec le politique, le social et le culturel. Toutefois, ils n'ont pas sur ces domaines d'emprise majeure, immédiatement repérable, efficace et durable. Pour prendre en France, dans le théâtre à visées politiques des exemples radicaux et reconnus, le TNP de Jean Vilar, les performances des *Paravents* de Jean Genêt, celles du *Living Theater* ou des pièces révolutionnaires d'Ariane Mnouchkine, s'ils ont incontestablement marqué leur temps et sont entrés dans l'histoire de cet art, n'ont pas eu de répercussions politiques, sociales et culturelles comparables à celles de l'instauration de la sécurité sociale ou de l'adoption de la constitution de la V^e République. C'est dans ce cadre souple que s'inscrit ma proposition concernant les processus de séparation sous-tendant les patrimonialisations.

Dynamiques de patrimonialisation en milieu kanak

Revenons aux cadres politiques et administratifs, provinciaux et municipaux déjà évoqués pour le nord de la Nouvelle-Calédonie. Pour les danses du monde kanak par exemple ou pour son artisanat, sa cuisine et sa littérature orale, des autorités politico-administratives proposent des festivals, événements impliquant des décisions et processus administratifs et de patrimonialisation largement animés par des idées, valeurs et des forces extérieures à la civilisation kanak (Monnerie, à paraître), opérant des séparations proches de celles résumées à grands traits ci-dessus pour la civilisation européenne. Ce type de proposition tend à se développer sur les vingt années traitées dans cet article, inspiré par ce qui est pratiqué et enseigné en France⁴¹, dans les cadres administratifs et réglementaires relevant largement des accords et de leur forme coloniale modernisée. En contraste, ailleurs en Océanie, ce qui est pratiqué dans ce domaine l'est le plus souvent dans le cadre d'institutions souveraines⁴². Ce contraste éclaire certaines des subtilités des relations d'Arama aux autorités de la province Nord. Celles-ci présentent en effet un double visage. Elles sont vécues comme représentatives du monde kanak qui y est majoritaire au plan électoral. Mais elles sont aussi, de par leurs fondements réglementaires et leur fonctionnement, connues pour être inspirées par les institutions politiques et administratives françaises. Dans un village comme Arama, ces questions sont objets de discussions, réflexions et débats fréquents et approfondis.

Les catégories administratives et les valeurs d'organisation portées par le système provincial peuvent dans certains cas se trouver en net décalage avec des exigences valorisées par le monde kanak. Dans les termes de Marshall Sahlins, ce décalage est inséparablement événementiel et structurel (2000). Les visées séparatrices des festivals par exemple, portent (i) sur les contextes : ils sont programmés à des dates et en des lieux définis selon des critères de l'administration, (ii) sur les catégories qui définissent ce qui doit être montré des « performances » kanak – danse, artisanat, etc. – en rapport avec des considérations artistiques. Les positions exprimées à Arama s'articulent sur ce double visage de la province Nord qui est globalement politiquement proche des Kanak et administrativement largement tributaire d'institutions coloniales, même modernisées.

C'est pourquoi elles peuvent être différentes. Ceci rend compte, par exemple, d'une part du soutien résolu, déjà évoqué, apporté à la société minière SMSR, dans laquelle la province Nord est largement partie prenante et d'autre part du refus de participer à certains festivals de danse. Ce qui peut sembler être une ambiguïté de positions procède en fait de connaissances et pratiques très fines et déliées d'enjeux complexes de représentations et pratiques politiques, administratives, sociales et culturelles qui se développent autour de la province Nord.

Collectifs délibérants et dynamiques kanak de détachement-reconfiguration

J'ai présenté sur une vingtaine d'années à l'extrême nord de la Nouvelle-Calédonie des attitudes de Kanak en rapports plus ou moins directs à des processus qui peuvent sembler proches de la patrimonialisation. Celles-ci, dans un premier temps, auront pu sembler hétéroclites, voire contradictoires. Cependant, leurs analyses ouvrent sur certaines cohérences que l'on peut regrouper en trois thèmes principaux : d'abord des réactions le plus souvent négatives vis-à-vis de processus de patrimonialisation ; ensuite, dans des contextes spécifiques, la promotion des spécificités du monde kanak ; enfin le rôle de collectifs délibérants locaux et régionaux diversement impliqués dans des formes kanak de souveraineté, avec leurs décisions et formes spécifiques et reconnues d'agentivité (*agency*)⁴³. Ce dernier thème englobe les deux autres, car les écarts constatés entre les attitudes – initiatives, acceptations, définitions de priorités ou refus – s'organisent en fonction de décisions de ces collectifs délibérants. Un élément significatif de ces décisions est la contextualisation cérémonielle qui peut permettre d'éventuels détachements d'éléments de la culture kanak du cadre classique de leurs procédures opératoires, suivis de leurs reconfigurations dans d'autres processus opératoires, éventuellement innovants. Je distingue nettement ce processus de détachement-reconfiguration de celui de la séparation évoqué plus haut.

Les collectifs qui délibèrent sont composés de représentants localement perçus comme légitimes du monde kanak : membres du comité paroissial, élus, dignitaires, vieux (*hulac*). J'ai évoqué pour Arama les réunions hebdomadaires d'élus et dignitaires, le comité paroissial et les vieux. Le Conseil Hoot ma Whaap a, lui une

41. De très jeunes kanak, revenus fraîchement diplômés de France, sont employés par des administrations pour dynamiser l'événementiel à partir de connaissances acquises dans des formations universitaires de type master.

42. Pour certains pays indépendants d'Océanie cependant, leur pauvreté financière ouvre la voie aux interférences d'institutions internationales ou d'États beaucoup plus puissants et riches, parfois à travers certaines ONG ou *think tanks* leur servant de relais, pour influencer, ou tenter de le faire, sur les politiques locales (pour le Vanuatu, voir Hochet, 2015, ce numéro, pp. 205-222).

43. J'applique ici la notion d'agentivité à des modalités collectives de décisions et d'inflexions sur le social.

emprise régionale (alors que le CNDPA, lui, vise l'ensemble du pays). De création récente, sa légitimité initiale venait de ce qu'il était perçu comme un acquis des luttes kanak des années 1970-1980. Ses délibérations et décisions⁴⁴ sont collectives, se déroulent dans le respect de procédures considérées comme ancestrales, le plus souvent ouvertes et closes de façon cérémonielle. Enfin elles impliquent des dignitaires kanak et des vieux – dont beaucoup portent des noms ancestraux fortement inscrits dans les relations locales et régionales (Monnerie, 2012b). Il y a ainsi une part ancestrale non négligeable dans certains de ces collectifs délibérants.

Les initiatives et décisions positives évoquées ici de ce Conseil concernent le détachement d'éléments du monde kanak de leurs contextes spécifiques de déroulement, comme des présentations d'artisanat, des danses, des érections de grandes maisons ou de poteaux. Revenons sur ce qui se passa en 1992 à Nouville. La procédure d'arrivée *thiam* a permis et légitimé l'arrivée et la présence de l'ensemble des représentants de Hoot ma Whaap dans le sud du pays, mais de façon inusitée: loin des Chemins (*daan*) kanak utilisés pour les relations translocales classiques dans cette région de l'extrême-nord. À son arrivée, la délégation de Hoot ma Whaap fut accueillie à la façon cérémonielle kanak locale par les dignitaires de la région (ou « aire culturelle ») aujourd'hui nommée Djubéa Kaponé, dont relève Nouville. Cette adaptation fut mentionnée dans un des discours de la cérémonie qui soulignait le caractère exceptionnel de ce déplacement lointain. « Nous sommes venus comme des oiseaux » dit l'orateur des arrivants, à la façon à la fois précise et poétique des discours cérémoniels kanak. « Comme des oiseaux » – sans toucher terre –, c'est-à-dire sans marquer les étapes (*bôâc*) et/ou relations cérémonielles qui caractérisent les déplacements sur les Chemins impliqués dans les relations régionales de Hoot ma Whaap, comme dans leurs éventuelles extensions à d'autres régions (Monnerie, 2005). Après cette arrivée, les représentants de Hoot ma Whaap participèrent pleinement aux festivités de Nouville. Et même si les danseurs de Belep ne furent finalement pas sélectionnés pour aller aux îles Cook, le groupe de kaneka de Hienghène, *Bwanjep*, le fut – en association avec *Vamaley*, un groupe de kaneka de la région de Poindimié.

Que ce soit en 1992 à Nouville pour la rencontre préparatoire au Festival des arts du Pacifique, en 1997 à Lifou à la célébration organisée par le CNDPA et en 1998 à Balade lors des cérémonies

pour le 24 septembre, les danses, l'érection d'une grande maison et du dispositif *gao me jamadic* et, éventuellement, les présentations d'artisanat ont ainsi toutes impliqué l'approbation et l'engagement du Conseil. Dans les actualisations de ces décisions d'agrément, l'implication collective est souvent répercutée par l'envoi de prestations accompagnées de messages d'invitation aux événements ainsi projetés. Ceci permet de mettre en place les préparatifs et d'élaborer un contexte cérémoniel, marqué par des procédures d'arrivée et d'accueil. Celles-ci peuvent revêtir leur forme la plus solennelle, celle du *thiam*, cérémonie canonique des relations régionales de Hoot ma Whaap, qui peut être étendue – comme à Nouville en 1992 – aux relations de cette région avec d'autres entités sociales kanak qui lui sont extérieures. Le contexte cérémoniel dure jusqu'aux cérémonies de départ (Monnerie, 2005). Des expressions de la culture kanak peuvent donc être transportées loin de leur localité d'appartenance, détachées, adaptées et présentées à des publics extérieurs. Mais il importe que les décisions au sujet de ces processus de détachement-reconfiguration soient prises dans un cadre perçu comme légitime et leur réalisation effectuée dans des contextes appropriés. C'est une autre configuration d'un cadre collectif délibérant – une réunion de dignitaires et d'élus – que X choisit en 2012 pour proposer et rendre acceptable à Arama le projet d'une « mise en scène culturelle » par des « spect-acteurs » dans le cadre de la commune de Poum, à l'instigation de la Province Nord.

Les refus tendent à concerner des processus de patrimonialisation au sens fort, c'est-à-dire décidés de haut en bas, depuis l'extérieur, et/ou impliquant une séparation d'éléments de la culture kanak. Ils sont fortement liés à l'appréciation des contextes où ces éléments peuvent apparaître. Plusieurs ensembles de faits peuvent être considérés sous cet angle. Ainsi, l'importance de la reconnaissance de l'adéquation opératoire contextuelle des actes, verbaux et non verbaux, accomplis ou envisagés apparaît nettement quand on confronte le refus par les vieux de l'usage hors contexte du nom de la danse *medoen* pour un groupe de kaneka – et même de sa description à l'ethnographe –, avec la performance innovante de celle-ci à Balade dans un contexte cérémoniel élargi visant l'ensemble du pays. Des priorités contextuelles peuvent aussi être exprimées. C'est ce qui s'est passé en 2010 quand, tout en poursuivant la rénovation architecturale de l'église⁴⁵, et la préparation de

44. À leur sujet ainsi que dans d'autres contextes de délibérations collectives de type non européen, le vocabulaire colonial, y compris juridique, fait usage du terme « palabre », aux connotations négatives, voire méprisantes de « discussions interminables et oiseuses » (Le Robert).

45. On pourrait considérer celle-ci comme une forme de patrimonialisation endogène. Je pense que les choses sont plus complexes car il s'agit bien d'une rénovation, pas d'une restauration. En effet, sur les trois années consacrées par les villageois

ses propres cérémonies pour la commémoration du cent cinquantième anniversaire de l'arrivée de la religion catholique, Arama a voulu honorer le Festival des arts mélanésien d'une prestation prestigieuse.

En bref, les décisions doivent être prises par des collectifs délibérants – qui ont souvent une dimension ancestrale et de souveraineté locale –, localement perçus comme légitimes et mettant en place des contextes et actes cérémoniels. Ces derniers, par leurs rôles centraux dans les (ré) affirmations et transformations de relations sont conjointement des institutions et des moments tout à fait cruciaux du social (Monnerie, 2005, 2012a, 2014, 2016a-b). Dans ces décisions collectives déterminantes, les critères et ressources – en particulier cérémonielles – offerts par les procédures kanak expriment tout leur potentiel d'adaptation. Ceux-ci s'expriment souvent en termes de détachement-reconfiguration dans le cadre de processus opératoires cérémoniels innovants, pouvant viser une version de la souveraineté locale et régionale kanak étendue à l'ensemble du pays.

Conclusion

En Océanie insulaire, les phénomènes de patrimonialisation tendent à être associés à des affirmations de nations indépendantes relativement jeunes et à se développer en contexte urbain. C'est pourquoi il m'a semblé intéressant d'observer et analyser des phénomènes de type patrimonialisation dans le contexte de colonisation modernisée – par les accords – qui est celui de la Nouvelle-Calédonie, de surcroît dans un milieu rural distant de la capitale.

À Arama, le fait de se tenir à l'écart de festivals de danse, le refus de donner à un groupe musical de kaneka le nom puissant et dangereux de la danse *medoen*, mais la pratique de celle-ci dans un contexte cérémoniel innovant et élargi et bien d'autres événements ou décisions présentés dans les pages qui précèdent fournissent un ensemble d'indications à première vue contradictoires sur les positions vis-à-vis de processus de type patrimonialisation. Même si je n'ai pu tous les expliciter, on aura senti que des dimensions et interactions très nombreuses sont à l'œuvre dans

les phénomènes évoqués ici. Globalement, à l'extrême-nord de la Nouvelle-Calédonie, vis-à-vis de la forme modernisée de la colonisation on observe, comme Marshall Sahlins l'a remarqué plus largement que « les sociétés locales du tiers et du quart monde essaient véritablement d'organiser les forces irrésistibles du Système Monde⁴⁶ en fonction de leur propre système du monde, sous des formes variées, avec des réussites qui ne le sont pas moins et dépendent de la nature de la culture indigène et du mode de domination » (2000 : 506). Ici ce sont des collectifs délibérants – ayant classiquement des rôles importants dans le monde kanak – qui s'emploient à « organiser » les demandes de type patrimonialisation qui sont l'objet de ce texte. Leurs décisions maintiennent toujours les procédures opératoires cérémonielles kanak au plan très valorisé qui est le leur, celui de l'élaboration des relations des humains et du monde, relations sociocosmiques dont certaines fondent les souverainetés locales et régionales. À ce propos, on parle souvent de culture kanak (*wado ma weeng*) pour référer à une forme spécifique de souveraineté affirmée par des agentivités collectives, à la fois partagées et hiérarchisées, impliquant les relations des personnes, des non-humains (par exemple, les ancêtres) et de leur pays. Dans cette perspective, des demandes sont refusées qui dévaloriseraient certaines séquences opératoires en les séparant de contextes cérémoniels et de leur efficacité sur les relations. Ceci même si c'est pour les intégrer dans des cadres prestigieux, artistiques, des mondes coloniaux et/ou globalisés. D'autres sont acceptées, où on repère toujours l'intégration à un contexte cérémoniel kanak. Et de nombreuses initiatives innovantes sont promues. Celles-ci, toujours dans des contextes cérémoniels, conservent la valorisation et l'efficacité relationnelle des séquences opératoires, en mettant en place des processus de détachement-reconfiguration qui permettent de les intégrer à des procédures renouvelées. Dans ce cadre, les affirmations de souveraineté kanak ainsi actées collectivement, classiquement locales et régionales, peuvent s'étendre à l'ensemble du pays. Est-il nécessaire de souligner à nouveau la vigueur considérable des réflexions, des débats, mais aussi des possibilités d'action et de créativité sociales, culturelles et intellectuelles ainsi mis en

à cette rénovation, l'église a été traitée comme souvent les bâtiments locaux, avec un mélange d'innovation et de conservatisme pas si éloigné des processus de détachement-reconfiguration étudiés ici. Les décisions ont été collectives, comme les travaux. Certains éléments ont été gardés : la localisation dans des murs, très anciens – mais dont la mémoire villageoise souligne qu'ils avaient autrefois été raccourcis dans la longueur de la nef. Conservés aussi l'emplacement et la taille des portes et fenêtres, un Christ et une Vierge en bois sculpté. Tout le reste a été transformé, souvent avec des matériaux nouveaux, y compris des éléments clés comme la charpente, le toit, les portes et fenêtres, les revêtements, les couleurs – qui ont été changées –, de nouvelles sculptures ont été commandées. La cloche a été déplacée et les espèces des plantes ornementales entourant l'édifice choisies en fonction de la mode florale la plus récente.

46. Il s'agit du concept d'Immanuel Wallerstein qui concerne mondialisation et globalisation capitaliste et que Sahlins distingue avec ironie du « système du monde » propre à chaque culture.

œuvre ? Une des questions qu'on peut poser à la forme modernisée de la colonisation de la Nouvelle-Calédonie, qui avance désormais sous la bannière du « destin commun », est celle de savoir quelle place effective y trouvera la civilisation kanak, avec ses expressions relationnelles spécifiques, y compris celles de ses formes de souveraineté sur le pays.

BIBLIOGRAPHIE

- BENSIGNOR François, 2013. Naissance du kanaka, *Hommes et migrations* 1301, pp. 198-204.
- BOLTON Lissant, 2003. *Unfolding the Moon: enacting women's kastom in Vanuatu*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- BRETTEVILLE Dominik, 2002. « L'os et le souffle » : le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie : les Paimboas, thèse d'anthropologie, EHESS-Paris.
- BORTOLOTTI Chiara, 2011. *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- CARTERON Benoît, 2012. Le Mwà Kââ, vers la manifestation d'une appartenance commune en Nouvelle-Calédonie ?, *Journal de la Société des Océanistes* 134, pp. 45-60 (<http://jso.revues.org/6613>).
- COPPET Daniel de et Hugo ZEMP, 1978. *Aré'aré un peuple mélanésien et sa musique*, Paris, Seuil.
- GRAFF Stéphanie, 2012. Quand combat et revendications kanak ou politique de l'État français manient indépendance, décolonisation, autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 134, pp. 61-83 (<http://jso.revues.org/6647>).
- , 2015. Autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie. L'effacement progressif de la question coloniale, thèse, Genève, Institut des hautes études internationales et du développement (IHEID).
- , à paraître. Rendre visible le destin commun : la construction de la citoyenneté en Nouvelle-Calédonie, *Anthrovision*.
- GRAILLE Caroline, 2015. Des Militants aux Professionnels de la Culture : Les Représentations de l'Identité Kanak en Nouvelle-Calédonie (1975-2015), thèse, Université Paul-Valéry Montpellier 3.
- HOCHET Antoine, 2015. Les enjeux de l'aide au développement à Vanuatu, thèse, EHESS-Marseille.
- , 2016. Cultures locales et aides internationales à Vanuatu, *Journal de la Société des Océanistes* 143 : *Du corps à l'image. La réinvention des performances culturelles en Océanie*, pp. 205-222.
- IATI Bergmans, 2013. La pirogue et ses symboles dans les sociétés, in Marc Tabani et Antoine Hochet (éds), *Cultures, sociétés et environnements à Vanuatu et dans le Pacifique*, Port Vila, Pacifique Dialogues-VKS Productions, pp. 85-98.
- INADA Takashi, 2015. L'évolution de la protection du patrimoine au Japon depuis 1950 : sa place dans la construction des identités régionales, *Ebisu. Études japonaise* 52, pp. 21-46 (<https://ebisu.revues.org/1576>).
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT Barbara, 2004. Intangible Heritage as Metacultural Production, *Museum International* 221-222, pp. 52-65.
- LEBLIC Isabelle, 1993. *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, PUG.
- MERLE Isabelle, 1995. *Expériences coloniales. La Nouvelle-Calédonie (1853-1920)*, Paris, Belin.
- MISSOTTE Philippe, 1995. Le Festival Mélanésia 2000 - septembre 1975, *Journal de la Société des Océanistes* 100-101 : *Double anniversaire*, pp. 59-100 (http://www.persee.fr/doc/jso_0300-953x_1995_num_100_1_1948).
- MOHAMED-GAILLARD Sarah, 2010. *L'archipel de la puissance ? La politique de la France dans le Pacifique Sud de 1946 à 1998*, Oxford, Ed. Peter Lang, collection Enjeux internationaux.
- MONNERIE Denis, 1996. *Nitu, les vivants, les morts et le cosmos selon la société de Mono-Alu (îles Salomon)*, Leyde, Center for Non Western Studies (http://www.odsas.net/scan_sets.php?set_id=1465).
- , 2001. Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 157: pp. 59-85 (<http://lhomme.revues.org/index96.html>).
- , 2002 Ceremony as resistance, *Cultural Survival Quarterly* 26, pp. 53-56.
- , 2003a. Social Organisation and the Naming System. A New Caledonian case: Arama, *Zeitschrift für Ethnologie* 128, pp. 249-268.
- , 2003b. Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Whaap). Pratiques et représentations historiques et contemporaines, *Journal de la Société des Océanistes* 117 : *Nouvelle-Calédonie. 150 ans après la prise de possession*, I. Lebllic (éd.), pp. 213-231 (<http://jso.revues.org/index1289.html>).
- , 2005. *La parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions et Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- , 2008b. Nouvelle-Calédonie : histoire commune et malentendus partagés, in Douaire-Mar-

- saudon Françoise, Alain Guillemin et Catherine Zheng (éds), *Missionnaires chrétiens XIX^e- XX^e siècles*, Paris, Editions Autrement, pp. 31-49.
- , 2010a. Following the Pathways. Contemporary ceremonies, representations of the past and Catholicism in Northern New Caledonia., in DOUAIRE-MARSAUDON Françoise et Gabriele WEICHART (eds), *Religious Dynamics in the Pacific*, Marseille, PCP, pp. 85-111.
- , 2010b. Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131 : *Hommage à Bernard Juillerat*, P. Lemmonier et D. Monnerie (éds), pp. 147-163 (<http://jsoc.revues.org/6117>).
- , 2012a. Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie, Mélanésie), *Techniques et Cultures* 58 : *Objets irremplaçables*, Maxence Bailly, Pierre Lemmonier et Sandra Revolon (éds), pp. 122-141.
- , 2012b. La nomination à Arama (Nouvelle-Calédonie). Organisation sociale, cérémonies, mythe: système ou créativité sociale?, in Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie (éds), *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, collection Recherches, pp. 129-165.
- , 2014. Expériences, performances et compétences dans les cérémonies kanak (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie), in Sandra Bornand et Cécile Leguy (éds), *Compétences et performances*, Paris, Éditions Karthala, pp. 265-290.
- , 2016a. What do Ceremonies Do? Ceremonial exchanges as operational processes elaborating relations (Kanak New Caledonia), in L. Prager, M. Prager and G. Sprenger (eds), *Parts and Wholes. Essays on Social Morphology, and Exchange in Honour of J. D. M. Platenkamp*, Zurich, LIT Verlag, pp. 219-234.
- , 2016b (sous presse). Relations et substances : l'anthropologie et les enseignements des cérémonies kanak (Nord de la Grande Terre, Kanaky Nouvelle-Calédonie), in C. Barraud, A. Iteanu et I. Moya (eds), *Puissance et impuissance de la valeur, l'anthropologie comparative de Louis Dumont*, Paris, CNRS éditions, pp. 235-260.
- , (à paraître). Subjuguer ou décrire. Repenser les études coloniales : résilience kanak et efficience coloniale en Nouvelle-Calédonie, in Émilie Nolet et Peter Lindenmann (éds), *Tradition et politique : Ruptures et continuités en Mélanésie*.
- NOURY Arnaud et Jean-Christophe GALIPAUD, 2011. *Les Lapita. Nomades du Pacifique*, Marseille, IRD Éd.
- OZANNE-RIVIERRE Françoise (avec B. Boiguivie, S. Boiguivie et E. Dedane), 1998. *Le nyelâyû de Balade, (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Peeters.
- POULOT Dominique, 1997. *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, Paris, Gallimard.
- , 2001. *Patrimoine et Musée : l'institution de la culture*, Paris, Hachette.
- ROZIER Claude, 1990. *La Nouvelle-Calédonie ancienne*, Paris, Fayard.
- , 1997. *L'Église sur le Caillou avant les communaux*, Nouméa, Éditions île de Lumière.
- SAHLINS Marshall, 2000. *Culture in Practice*, New York, Zone Books.
- SAND Christophe, 2010. *Lapita calédonien. Archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*, Paris, Société des Océanistes, Traux et documents océanistes 2.
- TABANI Marc, 2002. *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu. Traditionalisme et édification nationale*, Paris, l'Harmattan.
- TJIBAOU Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1978 (1^e éd. 1976). *Kanaké*, Papeete, Les Éditions du Pacifique.